

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 華嚴思想的承先與啟後

The Huayan Buddhism School of Thoughts— bridging the past and the future

doi:10.30002/JHB.201104.0001

華嚴學報, (1), 2011

作者/Author : 海雲繼夢(Hai-Yun J. M.)

頁數/Page : 1-40

出版日期/Publication Date : 2011/04

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.30002/JHB.201104.0001>



DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE

華嚴思想的承先與啟後

海雲繼夢
中華民國大華嚴寺導師
陝西師範大學華嚴研究所所長

摘要

無形者有形之始也，欲將無形顯於有形，必藉某種媒介而表述，筆者稱之「思惟模式」、「語言模式」與「行為模式」，此即人類身、語、意業之表徵也；故經法中，特用此真理存在之三密基因。然而此三模式為一切宗教思想所共用，倘若不解其存在及運用，則無法明瞭各宗教之根本核心價值，更無法解讀其根本經典。今言「華嚴思想的承先與啟後」，勢必基於此一前提而作論述。

言華嚴會者，「三世共一時，十方無來去」，乃云菩提樹下成道時，「不動本座而遍法界，一念不起亘歷古今」；以此菩提樹下一會，不在歷史之數中，非史上可思議之法，為不可思、不可議之法，故稱「華嚴會上」。此與「起于菩提樹，向鹿苑去，度五比丘」之鹿苑會，截然不同。自鹿野苑三轉十二行相法輪以降，皆隨史實之數，此後世尊弘法度生，係屬歷史事件，乃歷史上可思、可議之法，以于史可徵故，遂稱「鹿苑會上」或「法華會上」。

倘若未能將此分野辨明清楚，如何而能申論華嚴思想？蓋此乃立足點之核心也。古來大德申論于此，每言及此，今人觀之，反而不易明白；遂失此一根據之立場，更造成華嚴、法華之論爭，實無意義也！須明華嚴會上之根本定義，而未濫混鹿苑會上之意義；必不昧于鹿苑會之史實，

而諍論華嚴會之真理存在。倘明于此，方能提列「古典華嚴思想」之核心價值。

曰：「真理無所在」。然法界論主張「無有一法，出此法界」，法身論則強調「無有一法，法身不相隨」，如是，「全法界等于一法身」而「全法身是爲一法界」，亦即：「法界=法身=真理」。結論如此，展開又如何呢？法身論與法界論，係爲佛陀思想之最終極標的，是故分判于華嚴會上，而非鹿苑會上。又，此二論，即是華嚴思想之樞要。以具此極終架構之燈塔的存在，慈航方不迷失在于生死大海，更以法身及法界之論的完成。佛法思想的完整性，即可全然釋出；而華嚴思想之標竿，亦昭然若揭。

此外，本文更探討「真理觀」及「成佛觀」之間，存在著「思惟模式」上的結構性差異，故於兩大思想系統申論之同時，遂產生某種程度的出入。論者自不需要排比等次之高低，唯須認清此中之差異，乃源自「因地」或「果地」之立場有別即可。

無論「新古典華嚴思想」或「第四期佛教思想」之發展，勢必將改弦易轍，不能再消極地停滯于思想建置之層面，更當運用僧伽對生命真理的體驗，於架構佛教思想系統之同時，透過「理、事無礙」法界的運作，同步建置一套淑世之標準制度，以令三世間皆得圓滿。亦即：非但于「智正覺世間」中，展望佛法之不可思議，更將展現佛法于「器世間」與「眷屬世間」的雄厚實力；從而共建此世間法界之大同盛世，以及和諧完美的人間天堂！

關鍵詞：真理、法身、法界、生命、大腦

The Huayen Buddhism School of Thoughts

— bridging the past and the future

Ven. Hai-Yun, J.M.

Mentor, Da-huayen Monastery of Taiwan

Honorary Director, Institute of Huayen Studies, Centre for Religion

Studies, Shaanxi Normal University

Abstract

The essence of visible forms and phenomena is invisible and formless. To transform the invisible to the visible, certain media are required. The author refers to the media as “thinking mode”, “language mode” and “behavioral mode”. These are humanity’s karma expressed in the forms of thought, speech and behaviour. The dharma utilizes these three tantric elements to illustrate existential truth. The three modes are common tools utilized by all religious and theology schools. Without a clear understanding of existential truth and utilities of the three modes, one cannot grasp the central and essential value of the different religions or to comprehend their fundamental holy texts. This is the basis on which a thesis on bridging the past and the future of the Huayen school of thoughts is developed.

The congregation under the bodhi tree – the Huayen congregation – could be described as transcending space-time whereby “the pasts, present and futures are simultaneous and all ten distant dimensions are instantaneous”.

Thus, the moment of enlightenment under the bodhi tree was depicted as “far-reaching all dharma realms (dharma-dhatu) without moving from the seat; experiencing all the histories and eternity without the arising of a single thought process.” The Huayen congregation is not recorded in history because it is unspeakable and unthinkable. It belongs to the sphere of unspeakable and unthinkable dharma teachings. Therefore, it is referred to as the Huayen congregation, which is in sharp contrast to the “deer park congregation”. The deer park congregation involves “arose from the bodhi tree, traveled to the deer park and liberated the five Bhikkhu”. The Buddha’s teachings, including three-times turning of the dharma wheels and the twelve interdependent causes and effects, were documented historical facts. Since the deer park congregation, history has consistently recorded successive congregations at which the Buddha continued to spread the dharma and liberated beings. These speakable and thinkable dharma teachings were recordable in history. Hence, these dharma teachings could be identified as “at the deer park congregation...” or “at the Lotus Sutra congregation...” etc. and will be here on referred to collectively as deer park congregation(s).

If one could not clearly distinguish the difference of the Huayen congregation from the other congregations, how could the Huayen school of thought be expounded? This is the heart of the Huayen premise where the whole school of thoughts stands. Numerous reverends in the past have elucidated this issue which appears to be perplexing contemporarily. Loss of the premise on which Huayen is rooted has led to meaningless debates about Huayen versus Lotus sutras. One must understand the fundamental definition of Huayen congregation which is not to be confused with the meaning of deer park congregation(s). One must not be prejudiced by the availability of historical record of the deer park congregation(s) and thus challenge the existential truth at the Huayen congregation. One must understand this before the central value of the classical Huayen school of thoughts can be brought

forth.

It has been said, quote: “The truth is no where”. However, the dharma-dhatu doctrine maintains that “There is not a single phenomenon outside of the dharma-dhatu”. On the other hand, the dharma-kāya (dharma body) doctrine affirms that “There is not a single phenomenon that is not accompanied by the dharma-kāya”. Just like that. “The whole dharma-dhatu is equal to one dharma-kāya” and “the whole dharma-kāya is equal to one dharma-dhatu”. Thus, “dharma-dhatu equals dharma-kāya equals truth.” This is the conclusion. What can be derived from this conclusion? The dharma-kāya doctrine and the dharma-dhatu doctrine are the ultimate goal of the Buddha’s thoughts. Hence, they are indoctrinated at the Huayen congregation and not at the deer park congregation(s). Furthermore, these two doctrines are pivotal to the Huayen school of thoughts. By this guiding light house which uses existential truth as its ultimate construct, bodhisattvas will never lose their directions in their compassionate voyages over the seas of life-death-rebirth. Total freedom and liberation is achieved as a result of the complete integration of the two doctrines and thus the totality of Buddhism thinking. In this view, the flag pole of the Huayen school of thought is clearly outstanding.

Aside from the above, this article explores the difference constructs in the thinking modes between two views – to “see the truth” or to “attain Buddhahood”. Consequential to these two different points of view, there are certain discrepancies when these two schools of thoughts express themselves. There is no need to dispute which school is superior/inferior. However, it is necessary to recognize where the difference arises. The point of view varies depending on the grounds they stand on (their stand point), that is, plantation ground versus fruition ground.

No matter what we call it, the emergence and development of the “New classical Huayen school of thoughts” or “the Phase Four Buddhism school of

thoughts” will be revolutionary and radical. It will not be passively stymied at the mere conceptual stage. While constructing a system of Buddhism school of thoughts, the collective realization of the truth by the practicing sangha will be put to the test. Operating in “theory and practice” together, a system of standards can be developed to adorn and benefit the world in all of its three aspects. That is, not only prospect in the unspeakable, unthinkable inner world of enlightenment, but also adore the world of congregations/beings and the world of utilities/non-beings with the immense strength of Buddhism, to prosper the dharma-dhatu on earth, to build a perfect and harmonious world, life and heaven on earth.

Keywords:

Truth, Dharma-Kāya, Dharma-dhatu, Life, Brain

一、前言

華嚴思想的誕生，乃最典型之宗教思想淵源。各宗教思想淵源的傳說與演繹，則是傳遞了各宗教特有的文化與思惟模式；於此，雖非本文探討之範疇，但作為佛教思想之源頭，華嚴思想誕生的傳說，卻是本文的關鍵處。

據華嚴宗典籍之記載，佛陀於菩提樹下開悟成道，首先為四十一位法身大士講述《大方廣佛華嚴經》；以人間無人能知、能曉，遂有文殊菩薩與阿難之結集，收藏于龍宮；佛滅六百年後，有龍樹菩薩出，經大龍菩薩攝入龍宮，誦出下本《華嚴經》流傳于人間，世人始聞此一乘圓音。¹

此中，華嚴誕生之緣由，乃於「菩提樹下」，與佛世、佛史、佛傳等全然無關，單獨自成一格，是為不共別傳也，吾稱之為「華嚴會上」。于此會上，專顯正法（或真理）之存在，及此存在之體、相、用（謂：大方廣境界），乃至如何到達此一真理存在境界之途徑。以直顯而不由他故，稱為「不共別音」、「不共別傳」、「不共別教」、「不共別圓」或「別教一乘」，皆此義也。

佛陀自菩提樹下成道，于鹿野苑三轉十二行相法輪，度五比丘，佛法自此流布人間，以至今時。佛世時期，經提冑阿含會、方廣深密會、般若妙智會，乃至法華涅槃會，完成佛陀偉大的一代時教，²吾名之曰「法華會上」。于此會上，乃人類史上的一段佳話，

¹ 《華嚴經行願品疏》卷2：「案《智度論》，第一摩訶衍藏，是文殊師利與阿難海於鐵圍山間結集。此華嚴經纔結集竟，收入龍宮。佛涅槃後過六百年，龍樹菩薩住歡喜地，記生安養。初迹居異學，捨邪歸正，自恃聰明，誦闍浮提經典皆盡，將欲助化，推而演之。大龍菩薩恐生邪見，攝入龍宮，令尋釋迦所演經典；九旬披覽題目不周，方知佛教深廣難測，乃見三部大華嚴經。一、上本經，二、中本經，三、下本經，如前部類中明；前之二本，非闍浮提人心力所及，龍樹菩薩乃誦下本，爾後方傳。」(CBETA, X05, no. 227, p. 67, c22-p. 68, a6)

² 《天台四教儀》卷1：「天台智者大師，以五時八教，判釋東流一代聖教，罄

專顯佛陀的偉大成就，以及那不可思議的慈悲胸襟；非但融會大、小乘于一爐，更體現了一念三千、妙廣難思之境界，是謂「共同圓音」或「同教一乘」也。

「法華會上」的史傳，史多爭議；若曰「鹿苑會上」的史傳，則可平大小乘之爭議，此等皆非本文論述之範圍；是故，無論「華嚴會」與「法華會」對舉，抑或「華嚴會」與「鹿苑會」對舉，皆可也。而本文之重點，即在「華嚴會上」的思想傳說及其傳承。

宗教，是一種生命體驗；宗教思想，即是將此生命體驗，運用語言、文字表述出來。然此生命體驗有深、有淺、有簡、有繁，愈是全方位而又徹底的生命體驗，愈是深奧、繁複、精微的體驗！淺而簡的體驗容易表達，但如華嚴思想中這種既究竟又窮盡的體驗表述，已然超越人類的大腦範圍，故稱此生命體驗之領域為「真理境界」。既曰真理之無形無狀，人類便運用世間的人、事、物與時空等具體概念，從而表達那無形無狀之真理存在。

無形者有形之始也，欲將無形顯於有形，必藉某種媒介而表述，吾稱之為「行為模式」、「語言模式」與「思惟模式」，此皆身、語、意業之表徵也；故經法中，特用此真理存在之三密基因。³然此三模式為一切宗教思想中所共用，倘若不解其存在及運用，則無法明瞭各宗教之根本核心價值，更無法解讀其根本經典。

身為真理與生命最深入與透徹的體驗，華嚴思想中的語言模式

無不盡。言五時者，一、華嚴時，二、鹿苑時（說四阿含），三、方等時（說維摩、思益、楞伽、楞嚴三昧、金光明、勝鬘等經），四、般若時（說摩訶般若、光讚般若、金剛般若、大品般若等諸般若經），五、法華涅槃時；是為五時，亦名五味！」見 CBETA, T46, no. 1931, p. 774, c13-17

³ 《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》卷 2 〈9 證瑜伽悉地品〉：「上悉地者，三業即是三密，三密即是三身，三身即是大毘盧遮那如來智。若得如是毘盧遮那之身，若證法界普現色身，同一法界同一體性。一心之外，更無一物而可得立。諸佛虛空相，虛空亦無相，心同虛空故。修瑜伽者，亦同一體！一念之頃，越三妄執，度三僧祇行。初發心時，便成正覺，即是悉地之身也！此是無相悉地中，最上悉地之法也！」見 CBETA, T19, no. 973, p.380, a24-b3

及思惟模式，自有其一套完美的程式可言。受限於篇幅之故，本文僅就前述「三龍故事」，略作陳述。所謂「三龍故事」，即是「大龍菩薩」、「龍宮」與「龍樹菩薩」，其表法如下：

大龍菩薩：實爲四十一位法身大士，亦可表具大善根之士。⁴

龍宮：即表「自性海中」，非外在世界之建築體也。⁵

龍樹菩薩：係表「具大善根，且對佛法之傳佈及建樹，有重大貢獻者」⁶

三龍故事中的「大龍」，非指任何單一之個人。「龍宮」，則表人人之自性海中所具足者；換言之，所謂「龍宮伏藏」，係指大千經卷潛藏于每個人的自性海中，非是經本藏于海龍王家也。另外，「龍樹菩薩」之稱，亦非單指歷史上的龍樹；史傳所記載之龍樹，唯是眾多「龍樹族」中之一員也。因此，筆者稱《大方廣佛華嚴經》，乃人類五大古文明之精華，亦即人類思想巔峰之作。自今而後，仍將會有「龍樹菩薩」投入闡揚真理之行列，亦皆稱爲「華嚴會上佛菩薩」也。

是知，「華嚴會上」與「鹿苑會上」（或「法華會上」）之差異，實極明顯；于此「語言模式」及「思惟模式」層面，即可見其梗概。⁷然值得一提者，任何的宗教思想，普遍存在此種自成一格的文體；

⁴ 《法華論疏》卷1：「人中大龍者，行諸惡道如平坦路，無所拘礙；應行者已行，應到處已到故，應作者已作者；人中大龍已盡對治，降伏煩惱怨敵故。」見CBETA, T40, no. 1818, p. 788, b12-15。

⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷1：「佛證離言，流八音於聽表；法本非說，演大藏於龍宮。故知，至趣非遠，心行得之則甚深；言象非近，虛懷體之而目擊！」見CBETA, T36, no. 1736, p. 7, b5-8。

⁶ 《十二門論宗致義記》卷1：「龍樹菩薩造者，梵語名作那伽阿順那。那伽，此云龍；阿順那者，羅什翻爲樹，慈恩三藏翻爲猛，並非敵對正翻。所以知者，近問大原三藏云，西國俗盡說，前代有猛壯之人，名阿順那，翻爲猛者，但指彼人，非正譯其名；又，西國有一色樹，亦名阿順那，此菩薩在樹下生，因名阿順那，是故翻爲樹者，亦指彼樹，非正翻名。阿順那，雖俱無正翻，就義指事，樹得人失。」見CBETA, T42, no. 1826, p. 219, b2-11。

⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷1：「（教義分齊，此中有三義）一者、如露地牛車自有教義，謂十無盡、主伴具足，如《華嚴》說，此當『別教一乘』。」

此一文體，即稱爲「經」，可一再地被人反覆讀誦，此有別於「書」或「冊」，無人將其日日誦之。

二、「華嚴會」與「鹿苑會」

所謂「華嚴會上」或「華嚴海會」，此中並無時間上的隔閡，故曰「十世古今，始終不離當念」；亦無有空間上的掛礙，遂稱「無邊刹海，自他不隔毫端」。是故言：古今中外的大德們，皆可名之爲「龍樹」，名之爲「大龍」，乃至實爲「法身大士」也。

此種唯納法界真理的存在，直顯真理存在的體、相、用之本質的思想形態，即是華嚴思想的狀樣。又，舉凡用以直顯真理的存在，及其存在的體相用之人，即是「華嚴會上佛菩薩」；此中，直顯者曰「華嚴會上」，不顯者曰「收藏龍宮」，是謂「祕密隱顯俱成」⁸，

二者、如臨門三車自有教義，謂界內示為教，得出為義，仍教義即無分，此當『三乘教』，如餘經及《瑜伽》等說。三者、以臨門三車為開方便教，界外別授大白牛車，方為示真實義，此當『同教一乘』，如《法華經》說。」見《大正藏》CBETA, T45, no. 1866, p. 480, a7-14。

⁸ 此乃「十玄門」中之一門；所謂「十玄門」，即敘述佛境界的十個狀樣。《華嚴一乘十玄門》，乃初祖杜順和尚所說，二祖智儼尊者所撰，稱「古十玄」；三祖賢首國師於《探玄記》中，修訂此十玄門者，稱「新十玄」。

《華嚴一乘十玄門》卷 1：一般通行的定論記載在澄觀《華嚴經疏》中：① 同時具足相應門。「約法以會理者，凡十門：一者、同時具足相應門（此約相應無先後說）；二者、因陀羅網境界門（此約譬說）；三者、祕密隱顯俱成門（此約緣說）；四者、微細相容安立門（此約相說）；五者、十世隔法異成門（此約世說）；六者、諸藏純雜具德門（此約行行）；七者、一多相容不同門（此約理說）；八者、諸法相即自在門（此約用說）；九者、唯心迴轉善成門（此約心說）；十者、託事顯法生解門（此約智說）。」見 CBETA, T45, no. 1868, p. 515, b17-27 《華嚴經探玄記》卷 1：「顯義理分齊者，然義海宏深，微言浩汗，略舉十門，撮其綱要。一、同時具足相應門；二、廣狹自在無礙門；三、一多相容不同門；四、諸法相即自在門；五、隱密顯了俱成門；六、微細相容安立門；七、因陀羅網法界門；八、託事顯法生解門；九、十世隔法異成門；十、主伴圓明具德門。然此十門，同一緣起，無礙圓融；隨有一門，即具一切。」見 CBETA, T35, no. 1733, p. 123, a27-b5。

隱也好，顯也好，星羅棋布，前後輝映，皆真理之體也、相也、用也，故稱「因陀羅網境界」⁹。如是森羅萬象，有因、有果，有成、有壞，皆自成其位，是爲總、別，同、異，成、壞之「六相圓融」¹⁰。

言華嚴會者，「三世共一時，十方無來去」，乃云菩提樹下成道時，「不動本座而遍法界，一念不起亘歷古今」；以此菩提樹下一會，¹¹不在歷史之數中，非史上可思議之法，爲不可思、不可議之法，故稱「華嚴會上」。此與「起于菩提樹，向鹿苑去，度五比丘」之鹿苑會，截然不同。自鹿野苑三轉十二行相法輪以降，¹²皆隨史實之數，此後世尊弘法度生，係屬歷史事件，乃歷史上可思、可議之法，以于史可徵故，遂稱「鹿苑會上」或曰「法華會上」。

所謂「鹿苑會」，或稱「法華會」，係以歷史爲經、事件爲緯的史實記載。稱「鹿苑會」以對「華嚴會」，乃學術上全新之劃分法，以史上未曾有，故明晰好辨識；若以「法華會」與「華嚴會」相對，即可辨明「共同圓」（同教一乘）及「不共別圓」（別教一乘）之所

⁹ 同前：註8。

¹⁰ 《華嚴經探玄記》卷3〈盧舍那佛品〉：「六相者，《十地論》第一云：『一切所說十句，皆有六種相門；一、總相，二、別相，三、同相，四、異相，五、成相，六、壞相。具釋如下〈十地品〉中。』見CBETA, T35, no. 1733, p. 148, c29-p. 149, a3。

¹¹ 《賢首五教儀開蒙》卷1：「第一、日出先照時。爲圓頓大根眾生，轉無上根本法輪，名爲『直顯教』；令彼同教一乘人等，轉同成別。……《華嚴》云：『譬如日出，先照須彌山等諸大高山；如來亦復如是，成就無邊法界智輪，常放無礙智慧光明，先照菩薩諸大山王。』……其經即是《華嚴》、《梵網》等也。」見CBETA, X58, no. 1025, p. 689, a12-21。

¹² 《賢首五教儀開蒙》卷1：「第二、日昇轉照時。……初轉時者，謂佛初於鹿苑，爲鈍根下類眾生，轉小乘法輪，名爲『隱實教』；令彼凡夫外道，轉凡成聖。……其經即是《提冑》、《阿含》等也。中轉時者，謂佛次於中時，爲中根一類眾生，轉三乘法輪，名爲『引攝教』；令彼二乘人等，轉小成大。……其經即是《深密》、《方廣》等也。後轉時者，謂佛次於後時，爲利根上類眾生，轉大乘法輪，名爲『融通教』；令彼權教三乘，轉權成實。……其經即是妙智《般若》等也。第三、日沒還照時。爲上上根眾生，轉攝末歸本法輪，名爲『開會教』；令彼偏教五乘人等，轉偏成圓。……其經即是《法華》、《涅槃》等也。」見CBETA, X58, no. 1025, p. 689, a22-c15。

在。「鹿苑會」與「法華會」，實一也，無別也。然，二者皆為史實事件，不若「華嚴會」之天馬行空、無邊無際，純就真理的存在與其體、相、用之本質言，而無有時空之礙。「華嚴會」直探真理的本質，以真理的存在豎窮三際、橫該十方，焉有時空乃至人為思緒可得窮盡，故華嚴所云「不可思議」，即謂此也。

按鹿苑會（或法華會）之思想特質而言，即具足小、始、終、頓、圓五教之別，在在皆是指導世人轉迷成悟；無論稱為開悟、了生死、出三界、明心見性、證阿羅漢，乃至成佛，皆為引導世人修行，達到轉凡成聖。方法容有不同，目標唯是一也。然，臻于目標之後，下一步又該如何進行？此于鹿苑會之各經、各論中，幾乎全然未提及。

換言之，鹿苑會上之揭示，乃因眾生根器之不同，橫說、豎說，長說、短說，苦口婆心，無非勸導世人，於「菩提道上」¹³所應具備的條件，如資糧道、前行，乃至禪觀正行如何進行等；遂有賢首五教、天台四教之論，抑或戒律（戒）、禪觀（定）、義學（慧）等三藏十二部，此皆鹿苑會上之盛宴也。

又，此鹿苑會，起自鹿苑，終至法華會上。鹿苑初轉四聖諦，係屬「權」、「小」，史稱「轉凡成聖」，吾曰「基礎佛法」；方廣深密以降，史稱「轉小成大」，般若妙智之後，史稱「轉權成實」，至法華涅槃時，史稱「轉偏成圓」，吾曰此等為「應用佛教」。如是種

¹³ 佛法的根本在於「出離心」，其實踐之過程則稱「出離道」；言三法印者，即 架構於出離之上。然此出離假如缺乏人性，則屬於「非人格性法身」，這部分佛陀稱為「焦芽敗種」；亦即雖然已經成就，但此成就與人無關、與生命無關、與人性無關，其與生命之間無有任何相互之影響。是知，「出離心」必定要架構在「大悲心」之上，才是真「菩提心」。出離心有「出離道」、有「出離行」，菩提心則有「菩提道」、也有「菩提行」；然，修行必須要實踐，實踐後還要付諸實現，實現後還要兌現出來，那個時候才能稱為「菩薩心」、「菩薩行」、「菩薩道」。倘若進一步將此菩薩心、菩薩行、菩薩道，予以制度化與系統化，則稱「普賢心」、「普賢行」、「普賢道」，此屬「普賢乘」，乃「華嚴會上」之範疇，非「鹿苑會上」（或法華會上）所探究之領域。

種稱呼與分判，實乃中國明眼之士，運用「文化解剖學」¹⁴所致之輝煌成果；至於，佛陀當年是否有意如此分科判教，恐怕只有上西天，問問他老人家，始能知曉。然而，此一劃分法，卻對浩如煙海的《大藏經》起到了提綱挈領之作用，且方便後學窺探其思想脈絡；亦使鹿苑會上的思想沿革，得到緊密與紮實的效果，遂令佛教思想不致成為一盤散沙、互相矛盾。

於此，反觀華嚴會上的思惟程序及思想產生的結構，確實為「不共別圓」。¹⁵倘若未能將此分野辨明清楚，如何而能申論華嚴思想？蓋此乃立足點之核心也。古來大德申論于此，每言及此，今人觀之，反而不易明白；遂失此一根據之立場，更造成華嚴、法華之論爭，實無意義也！須明華嚴會之根本定義，而未濫混鹿苑會之意義；必不昧于鹿苑會之史實，而爭較華嚴會之真理存在。倘明于此，方能提列「古典華嚴思想」之核心價值。

¹⁴ 筆者稱「判教」為「文化解剖學」。中國人運用智慧將佛陀的思想完全解剖，並以理性、客觀、公正的方式，把佛陀的思想全部解開後，按類劃分，爾後重新整合；因此，中國人以中國文化的立場，能夠完全接受佛陀的思想，而沒有一點缺角。於華嚴判教思想中，分有「五教」窮盡了一切，它將佛陀的思想全部包容進來，同時也包括當時所翻譯之非佛教部分；此中具婆羅門教、耆那教，乃至祆教等文化，全都吸收進來並重新排列整合，此即「判教」之功。又，此一部分正是當代西方主流文明，想要透析、判讀並全盤瞭解佛法時，所應進行的鉅大工程，故筆者云：「法化西方，判教為先」。

¹⁵ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 90 〈入法界品〉：「法華壽量，不能該於我始坐道場者、於三七日思惟等迹。彼師（天台師）以久成為本，始成為迹。今經之本，則非古、非今；若就迹門，則能今、能久。生公亦云：『是以極設長壽，言伽耶是之；若伽耶是者，非復伽耶；伽耶既非，彼長安獨是乎？長短斯非，則所以長短存焉。』誠為妙悟！不說聲聞得作佛者，約不共義；既不厭捨，曾何棄之？況一成一切成，無一眾生不具佛智。善須得意，勿雜釋經！」見 CBETA, T36, no. 1736, p. 699, b17-2。

三、古典華嚴思想樞要

所謂「古典華嚴思想」，是指唐朝以前的華嚴思想，重點即在五大祖師的思想偉構之中；自今而後，即將展開的華嚴思想建設，則稱之為「新古典華嚴思想」。不用「現代」乙詞，為欲保留後人發展之空間，況於今日新時代的華嚴思想，尚未誕生，如何而能自命也？唯是於過度期中之奮鬥而已，姑且暫名為「新古典華嚴思想」也。又，吾何人也？何德何能而將古德浩如煙海之大作，妄作總結耶？唯是試申論之，竊用斯語耳、望諸君莫斧擊耶！

（一）華嚴思想的誕生與形成

華嚴思想乃源自《華嚴經》，且以華嚴會異于鹿苑會之三藏十二部，故有正視、審思《華嚴經》之必要。事實上，《華嚴經》本身已自成三藏十二部，而此部帙遠較鹿苑會之三藏十二部大得多；然，此一部分之論證，已經不是本文所能論述之範疇。簡言之，《華嚴經》不是釋迦文一佛所說，而是十方三世一切佛所共說。¹⁶

倘以此立場言，《華嚴經》乃一部「大經集」；且此一經集並非世人之經集，而是四十一位法身大士（大龍菩薩）之共同傑作，包括十方三世一切佛的參與。何以故？ 實乃「一地不知二地事」！即便是法身大士，亦唯就當位述說；既言「四十一位次」，勢必集合四十一位法身大士以完成之。¹⁷另「妙覺」乙位，唯佛與佛始能知之也。

言《華嚴經》為「大經集」，佛子多不認可；言《華嚴經》非釋迦文所說，則更無法忍受；然，此一論點並無不敬也。此乃揭示

¹⁶ 《華嚴經探玄記》卷 3 〈盧舍那佛品〉：「凡說此法，必具一切諸佛共說；若佛自說，則理無加授，便乖共說。是故，普賢一說，即一切佛說也！」見 CBETA, T35, no. 1733, p. 156, a3-6。

¹⁷ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 17：「初位前十信行者，以四十二位明義，十信未成位。」CBETA, T36, no. 1736, p. 128, a26-27。

《華嚴經》係十方三世一切諸佛共同直指真理之存在，及其存在本質之體、相、用也。以此直顯，正是華嚴會上「不共」與「別」之特質；¹⁸故曰《華嚴經》之誕生，實乃真理的存在由隱而顯，即由「龍宮」而上「華嚴會上」；將此《華嚴經》所顯的真理存在，昭示世人，遂有華嚴系列思想之誕生。

華嚴一系思想，源自印度的《十地經論》與《十住毗婆娑論》。¹⁹傳入中國之後，中國的思想家將此〈十地品〉思想，加以綜合整理，遂成以儒家思想為主流的「比丘系」思想，此即五大祖師系統的「華嚴宗」；此外，五台山李通玄系統，則是以周易、老莊為主軸，復融合《華嚴經》之「長者系」華嚴思想。²⁰比丘系，以賢首

¹⁸ 參閱註 11、12。

¹⁹ 《十地經論》，世親造；內容是解釋《華嚴經》〈十地品〉之經義。《十住毗婆娑論》，龍樹造；本書為《華嚴經》〈十地品〉之註釋，然其未註釋全品，僅釋初歡喜地及第二離垢地之部分經文而已。

²⁰ 通玄，世稱李長者，又稱棗柏大士，山西太原人。以其道學深厚，莊子學風，易理獨擅，遂能以「周易」之理、「莊子」之情，解讀「華嚴」；故其華嚴思想學風，不同於法藏、澄觀等「比丘系」之學風。「長者系」華嚴學風，有不少獨創性見解，此種情形猶如法藏，見外於玄奘譯場，而有獨立、創造之性格！兩系之間諸多不同的主張，源自儒、道兩家不同的文化沃土。於中國傳統思想史上，早在商周時代，人們的生活中心信仰，並未轉變成以宗教為主的「神權信仰」，反而蛻變為以「人生哲學」為中心之思想；此中，道家是將「天」的概念轉化成「道」，儒家則將「天」的概念轉化成「仁」。然於華嚴思想中，「比丘系」即是將「仁」的思想，融入「華嚴」，遂成華嚴宗；又，「道」的思想，則經李通玄融入「華嚴」，而形成「長者系」的華嚴學風。《圓覺經大疏釋義鈔》卷 7：「五常者，儒教所詮之行也，即仁、義、禮、智、信。……然此五德，大同五戒。仁是……即不殺戒也；義者……即不盜戒故也；禮者……即不邪淫戒也；信者……即不妄語戒也；智者……即不飲酒食肉戒也。……孔子所制法，則皆恭謹謙順，與佛戒律，無所乖背。」見 CBETA, X09, no. 245, p. 608, b19-c8。

《法華經要解》卷 3：「八卦乃中夏之書，引配竺教豈佛意耶？李長者用釋華嚴，呂觀文用釋此章。或者非之，子復蹈襲，何也？曰：『竺夏一天下耳，壇畿所及，方位所同，而卦乃天地自然之理，獨不同哉？伏羲畫之以示人，吾佛象之以設法，各默得其同耳！今經雖無八卦之文，顯有八方之象；借事明理，烏乎不可；而必拘墟詆訾，非達士也！』」見 CBETA, X30, no. 602, p. 314, c12-18。

國師集其大成；長者系，則稱李通玄為大成就者。兩大思想系統，皆具強烈的中國文化底蘊；無論是思想分析、邏輯演繹等，都隱含著中國文化之濃烈色彩。

於神州大陸，華嚴思想的發展，即以「華嚴會上」之特質，自成一系，單獨發展；雖在大乘國度之中，已然形成「一乘不共別圓」的孤高氣勢！兩宋以降，此兩股華嚴思想更匯為一流，尤其於華嚴禪觀領域，非但引領著禪宗的發展，更指揮著真言密的思想走向；自十方佛觀、三世佛觀、三聖觀、十一面觀音行法，演進到三大士信仰，乃至明、清時期的毗盧觀音修法，在在皆是受到華嚴思想之指導。²¹此外，遼、金、西夏期間的華嚴信仰，更是受五台山長者系的華嚴思想所影響，此一系列範圍極廣，已非本文所能荷負。

²¹ 《華嚴學導論》，初版，台北，空庭書苑，2009 年，頁 304—305。唐武宗會昌法難以後，中國佛教與中國文明同時進入停滯階段，佛教因為沒有新的經典翻譯，缺乏新思惟理路之引進，義學（慧）的發展遂告停滯；然於禪觀（定）之領域仍繼續其變化，此屬中國佛教發展之特有產物，已別於印度的華嚴思想文化。首先，「十方佛觀」誕生了。在中國寺院裡，只要佛殿中尊為釋迦牟尼（以中國佛寺方位「坐北朝南」言），此佛左手邊為東方藥師佛，右手邊為西方阿彌陀佛，這種組合的寺院，就是十方佛觀的道場。又有寺院主尊是釋迦牟尼佛，佛的兩邊分別是過去多寶佛、未來彌勒佛，三尊合稱三寶佛，亦稱三世佛，此即「三世佛觀」之道場。綜合「十方佛觀」與「三世佛觀」即是「十方三世一切佛觀」，此屬華嚴禪觀系統中「法性觀」的部分，亦即象徵佛法開始發生轉變，並且已經中國化。這一類道場幾乎皆以念佛為主，或稱幾乎所有漢傳佛教的道場，都是這一類系統，均屬以華嚴三聖為本體之「三聖觀」系統，其運用所擴及之層面，如西方三聖、東方三聖、娑婆三聖等，皆自此一系統中展開。此外，尚有一個「三大士」的造像系統，中間主尊為觀世音菩薩（明清遂成毘盧觀音修法），兩旁是文殊及普賢菩薩，此乃「十一面觀音行法」所演變而成；就十一面觀音言即「修法壇城」，以三大士信仰論為「供養壇城」，亦表徵「外顯」—供養道場（顯於外）、「內密」—菩薩行（密於內）。上開一類顯密融合的道場，均屬「華嚴禪觀」之思想系統。

(二)「法身論」與「法界論」

就真理而言，運用「能」、「所」之論證，從而闡明真理的種種樣貌，此乃佛法中一貫的思惟模式，以及思惟演繹的基本模式。此中，能夠將「能」、「所」發揮到極致的理論工具，莫過于華嚴思想中「法身」(能)與「法界」(所)之論述；換言之，「法身論」與「法界論」正是華嚴思想中，論證終極真理存在的辯證法。

曰「真理無所在」，然法界論主張「無有一法，出此法界」；法身論則強調「無有一法，法身不相隨」。如是，「全法界等于一法身」而「全法身是爲一法界」。亦即：「法界=法身=真理」。結論如此，展開又如何呢？

1、法身論

首先，就「法身」而言，法身之基本概念已然成立；諸如，「法身無形無相」、「法身無所不在」、「法身周遍法界」、「法身隨緣示現」、「法身清淨無染」等。此中，概念已然很具體，但僅勾勒出法身存在之輪廓，尚無法明確表達法身存在的體、相、用；因此，遂無法解答——「阿彌陀佛爲法身佛或報身佛」、「胎藏五佛各是法佛、報佛或化佛」、「金剛界五方佛各是法、報、化佛」，更有「佛世時期之釋迦佛與今人稱呼之釋迦佛，是化佛、法佛，抑或報佛」？舉凡此等，皆因第三期佛教思想文化的停滯，以致無有進一步具體發展成果；然此遺留下來的部分，正是當今第四期佛教知識青年之肩上重任。²²

²² 《華嚴學導論》，初版，台北，空庭書苑，2009年，頁24-25。

從歷史背景來看佛教思想發展，筆者劃分「四期佛教思想」，簡述如后：一、第一期佛教思想，乃佛陀對於印度文明產生的革命。自佛世時期至部派佛教，皆屬之！二、第二期佛教思想，係針對佛教本身第二次的革命—由小乘轉變成大乘。自大眾部、說一切有部、經量部之後，以唯識、因明之論證思想發展，萌生了「大乘思想」的種子。自龍樹以降，唯智系中般若空性的

（1）依清淨法身佛之根本定義

依于「清淨法身佛」之根本定義，此乃真理存在的「能之體」，唯一也；²³無形、無相也！²⁴倘若隨方示現者，則謂「報身佛」。²⁵此

「一法印」思想，擴大了佛教的視野；同時，瑜伽禪觀方面，又融入了印度「拉克魯希」的八部行法，遂生大乘瑜伽行法。又此一時期的思想，整個傳承彙集到《華嚴經》中，其思想的集大成，即是在西域形成的；故筆者云：《華嚴經》繼承了佛陀法身慧命 DNA 的傳承，原因亦即在此！這是從整個歷史的走向、整個歷史的派別，及從真理傳承的 DNA 來看的。如是，中觀論派之義學（慧）及瑜伽行派之禪觀（定），業經融會貫通，遂令佛教能於印度中興，並擊敗同期的各宗派。於時，大乘佛法亦經中亞絲路、南方絲路、海上絲路等，傳入了中國，且於中國產生分合的狀態。逮至道安法師，鑿荒塗以開轍，標玄旨於性空，削格義於既往，啟神理於來世；于此，中國大乘佛教思想，大致底定。三、第三期佛教思想也是一種革命。以第二次佛教興起以後，佛教再度為印度文明所吸收，因此佛教必須再超越；是故佛教即從印度的文化沃土中，再吸取養分，遂形成第三期佛教思想。於第三期佛教思想中，印度教於大乘佛法中興後，亦經改革遂有新興之氣象；直到五、六世紀，印度的大乘佛教再度式微，此時商羯羅等大德將印度教的壇城修法，融入佛教系統之中而有「怛特羅密教」之產生，此即「真言密」之誕生。西元八世紀中葉，南、北二系密法集於長安，史稱「開元三大士」，首開中國真言密法之系統化。但以唐朝中葉（武宗滅佛）以後，國家已未特別強調「佛教義學」的發展，因此義學的發展就停止了；然修習禪觀的人仍舊繼續進行著，正因為佛教義學沒有持續再發展下去，所以「法身論」、「法界論」整套的教學體系，也就沒有形成一個完整的系統。四、當今我們所處的新時代，吾稱「第四期佛教思想」。於第四期佛教思想中，倘能就第二期佛教思想未完成的「法身論」及「法界論」而加以發展，亦即當今挽救世局的兩大理論區塊；又能賦予第三期發展歷程一套學理上之建設，轉化瑜伽行法之事修成為理論上之依據，令此「理事和合」之行法，作為日後「華嚴禪觀」之展望與擴展。

²³ 《大方廣佛華嚴經》卷 9〈初發心菩薩功德品〉：「清淨法身一，普應一切世；然常不動，十方無不現。」見 CBETA, T09, no. 278, p. 455, a14-15。

²⁴ 《華嚴經探玄記》卷 4〈名號品〉：「經云：『清淨法身中，無像而不現。』…像者，緣集所成無礙之義。以機心器量，印於佛身，而成此像；又，以佛身應而現此像。各有空、有二義，及有力、無力義。」見 CBETA, T35, no. 1733, p. 169, b14-18。

²⁵ 《大乘起信論義記》卷 3：「從本已來，色、心不二。以色性即智故，色體無

圓滿示現之報身佛，除含華藏世界海中一切佛、金胎二曼的一切佛、諸淨土中一切佛之外，諸如我們的親朋好友，乃至生活周遭一切人、事、物、時、空等境界之示現，²⁶舉凡能夠啓發吾人生命之覺醒者，即為「報身佛」。換言之，此報身佛，即是真理存在的「能之用」。²⁷此中，以胎界五佛、金剛界五佛之表徵，最為明顯；²⁸東、南、西、北四方佛之為用，皆以中方的法身毘盧遮那佛而成立，此即「報用」依「法體」也，此約「十方」而說「法佛」。

又，以釋迦佛為例。佛世時期，釋迦文成佛乃依法體而顯相在，故稱「應化佛」。然，釋迦入滅後，相滅、化佛不顯，而後無論正法、像法或末法時期，皆稱釋迦為佛；於時所稱之釋迦佛，實乃「報佛之用」也。蓋以此「報用」亦依「法體」而來，非依悉達多而來。此即「依法不依人」之佛法真理也，此約「三世」而說「法佛」。

形名智身；以智性即色故說，名法身遍一切處。……所現之色無有分齊，隨心能示十方世界無量菩薩、無量報身、無量莊嚴。各各差別，皆無分齊，而不相妨；此非心識分別能知，以真如自在用義故。……於中無量菩薩者，亦是報身作用，亦可即是感報身大用之機緣，皆能頓赴故也！以一一諸根皆遍法界，然互不相妨；此真如之用，非妄識能知，故云非心識分別，乃至用義故！」見 CBETA, T44, no. 1846, p. 276, a7-26。

²⁶ 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「心境祕密圓融觀，言心者，謂無礙心，諸佛證之以成法身；境者，謂無礙境，諸佛證之以成淨土，謂如來報身，及所依淨土，圓融無礙。或身現剎土，如經云：『一毛孔中無量剎，各有四洲四大海；須彌鐵圍亦復然，悉現其中無迫隘』；或剎現佛身，如經云：『華藏世界所有塵，一一塵中佛皆入；普為眾生起神變毘盧遮那法』。」見 CBETA, T45, no. 1876, p. 640。

²⁷ 同前，註 25。另有，《修華嚴奧旨妄盡還源觀》卷 1：「從心現境妙有觀，即事不滯於理，隨事成差。……今此門中，依體起用，具修萬行，莊嚴報土。……今此門中，依體起用，修成報身，故曰『從心現境妙有觀』也。」見 CBETA, T45, no. 1876, p. 640, a25-b3。

²⁸ 謂「胎藏界」及「金剛界」五佛者，分別「法體」、「報用」，各該表法如下：
一、法身佛（法體）：中央大日如來（金剛界稱「毘盧遮那如來」），表真理。
二、報身佛（報用）：東方寶幢如來（金剛界稱「阿閦如來」），表初發菩提之心；南方華開敷花王如來（金剛界稱「寶生如來」），表正確的行持；西方無量壽如來（金剛界稱「阿彌陀如來」），表成就；北方天鼓雷音如來（金剛界稱「不空成就如來」），表成就後所起之妙用。

於此，筆者實乃約「十方三世」而說「法身佛之體、相、用」，抑或約「外顯」而說「法身佛」是也！

（2）就真理的存在本質論

其次，就真理的存在本質論。法身乃約「能」而言，係指凡夫眾生之生命，經由改造工程之錘鍊後，臻于「至善」的境界，稱為「法身佛」。然此轉凡成聖之過程，必定藉著「凡夫種性」的反思，透過「菩薩種性」的觸媒，從而進入「如來種性」的境界。此一過程，筆者名之「生命改造工程」，茲將過程中之三種性，陳述於後(圖一)。

i 、凡夫種性

謂凡夫種性者，即具此世間之「生理現象」、「心理現象」、「物理現象」與「社會現象」；其生命結構的基本因素，係由「五蘊」與「六塵」之相應而誕生。簡言之，凡夫眾生存在著世間四大現象，實乃五蘊、六塵之組合所構成，詳非本文範圍。

ii 、菩薩種性

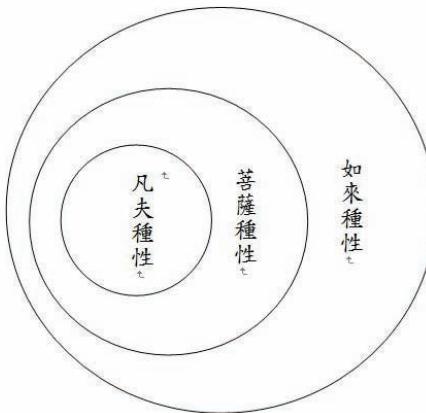
菩薩種性的構成因素，即為「菩薩願力」與「眾生業力」之相應；²⁹若論標的，即在成長並壯大「善根」與「覺性」。因此，「菩

²⁹ 參閱大華嚴寺「無盡藏燈」付法會編著，《賢首宗付法師資記》，初版二刷，台北，大華嚴寺，2009 年，頁 156-163。眾生之業力存在法界之中，依於世間的因緣果報，從而引起業力作用。法界中，業力緣起作用所居之境界，悉稱「緣起法界」；然此緣起法界之業力，必然引起法界中「性起法界」之菩薩願力，前來相應。此「性起法界中的諸佛菩薩願力」與「緣起法界中眾生之業力」相互交織，即是在鍛鍊業力，致使成為行者之性德；於時，當菩薩願力與眾生業力相互交織，兩者即在進行交融。非但如此，法界與世間同時

薩種性」既是「凡夫種性」到「如來種性」的過度區塊，更是凡夫轉為聖人的觸媒！而大乘佛法特別重視菩薩行中，必須廣設方便、普度眾生，原因亦即在此。

iii、如來種性

爲純靈之生命體，此一生命體唯具「真智」與「自性」相應，³⁰無有五蘊、六塵，亦無有業力、願力。唯是「真心」與「善根」³¹和合存在，一切皆存在，一切皆美好！



圖一：三種性說明圖

也在交流，色身與法身當下運行替換，法界與法身亦即進入普融的狀態。值得一提者，此等法界普融的進行程式，係為大腦邏輯思惟以外之境界，切忌以大腦的「想當然耳」妄下定論，此亦普賢乘中「不共別圓」之特色所在。

³⁰ 《新華嚴經論》卷 6：「自證自心，當體無心。性唯真智，不念淨穢；稱真任性，心無恚癡。無貪、瞋、癡，任大悲智，安樂眾生。」見 CBETA, T36, no. 1739, p. 759, c22-24。

³¹ 《大乘起信論義記》卷 1：「十信終心，自分滿足，故云善根成熟。」見 CBETA, T44, no. 1846, p. 249, b7-8。

如來種性人：

即是法身佛。乃純靈之生命體。生命中唯是「真心」與「自性善根」相應；生命唯是存在，無有分別。生命乃存在于「薩婆若海」中。

菩薩種性人：

此具二類。一者種性未具，但立志培養「菩薩種性」的阿鞞跋致行者。此一輩人專心全面培養菩薩善根，往生淨土，遂無生命結構。二者「菩薩願力」能與「眾生業力」相應者。正以「三昧力」修正自己的業力，逮得自性清淨，即入如來種性，此一輩人介於凡夫→如來之過度領域，是為菩薩。

凡夫種性人：

由「五蘊」與「六塵」之相應而誕生；具世間四大現象，屬三界中人。

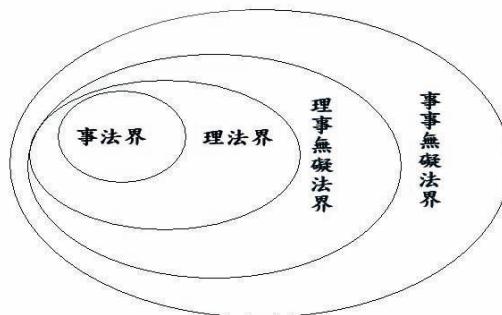
（二）法界論

就真理而言，約「能」即為「法身」，約「所」即稱「法界」。此就「法界」而言，賢首國師曾提出「一心法界」，³²此乃言「用法界」，但此一思想建設並未完成。於時，清涼國師接著提出「一真法界」的概念，此乃言「體法界」，而後即運用「四法界」³³來說明法界；然卻有引自「法界三觀」之餘緒，亦未充分發揮「體法界」

³² 《華嚴經探玄記》卷 18 〈34 入法界品〉：「一心法界，具含二門。一、心真如門，二、心生滅門；雖此二門，皆各總攝一切諸法。然其二位，恒不相雜；其猶攝水之波非靜，攝波之水非動。故〈迴向品〉云：『於無為界出有為界，而亦不壞無為之性；於有為界出無為界，而亦不壞有為之性。』」見 CBETA, T35, no. 1733, p. 440, c10-15。

³³ 《註華嚴法界觀門》卷 1：「法界者，清涼新經疏云：『統唯一真法界。謂總該萬有，即是一心。然心融萬有，便成四種法界：一、事法界，界是分義，一一差別，有分齊故。二、理法界，界是性義，無盡事法，同一性故。三、理事無礙法界，具性分義，性分無礙故。四、事事無礙法界，一切分齊事法，一一如性融通，重重無盡故。』」見 CBETA, T45, no. 1884, p. 684, b24-c1。

的思想建設。此等或與唐武宗滅佛以後，古典華嚴義學思想發展之停滯有關；當今的華嚴思想工作者，即有圓滿補足之責任。³⁴今就「體法界」及「用法界」，分別陳述



圖二：體法界圖示

1、先探「體法界」

(1) 事法界

此即三界內森羅萬象，一切人、事、物等種種對待關係，尤以前述「四大現象」，總括一切煩惱與大腦之運作。唯是「識性」作主，故曰「事法界」。

(2) 理法界

約小乘，即灰心泯智，不染紅塵，亦不長善根，唯內守空寂之境；以「純理」故，曰「理法界」。寄圓宗，介於七信至九信位間；

³⁴ 參閱：註 22。

若約華嚴，此理法界則更加第十信位，以此十信爲法身位（即：圓教初住位）之前行也。³⁵又於此第十信位，視事法界爲眾生界，理法界爲菩薩善根之培育也。唯至十信終心，菩薩善根方滿，入法身境。³⁶故此理法界，以三乘、一乘之不同，而有相當大的差異。

（3）理事無礙法界

於此法界，菩薩善根中之願力，能與眾生之苦難相應，拯溺、救苦而無礙；此時，存在於生命中之菩薩本願力，已成三昧力，能與眾生之業苦相應，且能化解之，乃爲菩薩願力與眾生業力相應區塊。此中所稱之「法身大士」，乃介於圓教初住位以後，七地以前之功行，³⁷總有三十七位次，此即金剛界根本成身會上的三十七尊行法；³⁸又四十一位中的另四位，則爲三賢位後、登地前之加行位，

³⁵ 《賢首五教斷證三覺揀濫圖》卷 1：「圓教初信（除我執分別、俱生現，與小初果，始初地，終初住，頓七信齊）；七信（除法執分別、俱生現，與小四果，始七地，終七住，頓初住齊）；九信（伏二執分別、俱生麤種，與始妙覺，終二行，頓七住齊）；十信（伏二執分別、俱生細種，與終十行，頓十住齊）。上（圓教信位）皆明圓伏中伏斷，下（圓初住位後）方圓斷也！」見 CBETA, X58, no. 1026, p. 698, a9-12。《華嚴經探玄記》卷 3〈盧舍那佛品〉：「十信終心，勝進分後，八十解初位，即成佛。」見 CBETA, T35, no. 1733, p. 166, b8-9。

³⁶ 參閱：註 31。另有《大方廣佛華嚴經》卷 23〈十迴向品〉：「爾時，金剛幢菩薩……善能分別諸眾生心，知其所種善根成熟，住於法身，而爲示現清淨色身。」見 CBETA, T10, no. 279, p. 126, c07-12。

³⁷ 《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》卷 1：「七地，窮一切菩提分法，權、實雙行，故云饒益諸眾生、爲說菩薩道；此是當位菩薩二利雙修，非是懸指昔三乘中所見也。」見 CBETA, X58, no. 995, p. 190, b22-24。

³⁸ 參閱：大華嚴寺官方網站，〈生命密境——成身會的結構〉

<http://211.72.15.72/huayen/public/preview.php?id=1139&main=003&sub=5>

金剛界曼茶羅，以東方爲正面，第一會置中央，自東右旋，而置八會，合爲九會。此中，第一會乃說大日如來以五相現成等正覺；成佛後，自金剛三摩地，現出三十七尊，乃至外部諸眾，攝化眾生之狀者，故名「成身會」；爲曼茶羅之根本，故又名爲「根本會」，即四曼中之「大曼」也。成身會分五

故金剛界以四大明王表之。

此理事無礙法界，乃「菩薩種性」生命本質的完全展開，故于法界中見法身也。體法界本自如如，非是菩薩道難行，但以生命之狀漾是如此波瀾壯闊，而生命的奮鬥更是如此浩瀚無際、無有窮盡。是知，普賢菩薩於十大願王中提出「四無盡境」——虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我願乃盡；³⁹即此之謂也。吾人學佛、修道的過程中，亦當親歷此法界之殊勝及不可思議也。

(4) 事事無礙法界

此生命體中，唯是純真，唯有「真智」與「自性善根」，乃圓教八地以上，⁴⁰五位大人的世界，為一「純靈」的靈性世界。以此

部分，即五佛、四波羅蜜菩薩、十六大菩薩、八供養菩薩及四攝菩薩，總為三十七尊。五佛是大日如來、阿閦如來、寶生如來、阿彌陀如來、不空成就如來。大日如來周遭有四位菩薩：羯磨波羅蜜、金剛波羅蜜、寶波羅蜜、法波羅蜜菩薩。此四波羅蜜菩薩乃其他四佛之定位，亦即由此衍生出四大如來。而四大如來亦各有四位菩薩，稱十六菩薩。另有金剛嬉戲、金剛花鬘、金剛歌詠、金剛法舞菩薩，乃佛之內供養，即大日如來供養四大如來的部分；又，四大如來供養大日如來，則稱外供養，此即金剛焚香、金剛覺花、金剛燈明、金剛塗香菩薩的部分。再加上金剛鉤、金剛索、金剛鎖、金剛鈴四攝菩薩，源自大日如來心中流出，將一切眾生引入曼荼羅，表授予果地之法的化他之德。前述是為「三十七尊行法」。此外，更有地、水、火、風神，或曰四大明王——軍荼利明王、降三世明王、金剛夜叉明王與不動明王。此乃根本成身會之狀況。

³⁹ 《大方廣佛華嚴經》卷 40 〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「菩薩如是隨順眾生，虛空界盡、眾生界盡、眾生業盡、眾生煩惱盡，我此隨順無有窮盡，念念相續，無有間斷，身、語、意業無有疲厭。」見 CBETA, T10, no. 293, p. 846, a25-28。

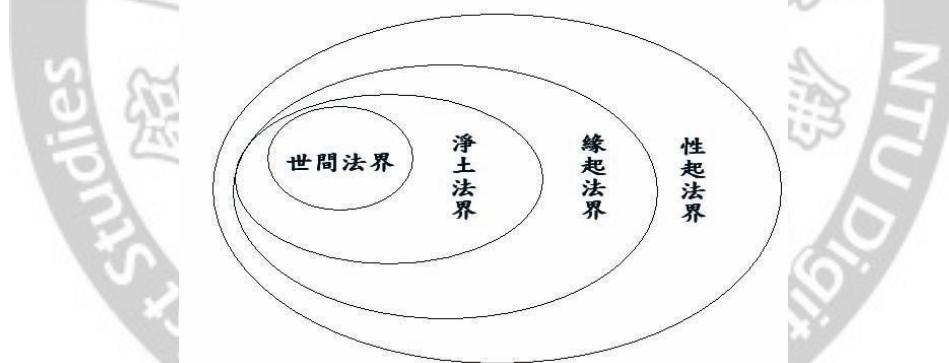
⁴⁰ 《華嚴經探玄記》卷 13 〈十地品〉：「八地已上，無功用心，名自然等。以純熟任性，能起善行，故名自性。依彼能起佛境勢力，是故修習也！以分別心，不能亡緣、等照法界，所以不成；要以無分別，不取相故，成無分別，即是無功用也！正修行中，修大方便慧者！」見 CBETA, T35, no. 1733, p. 356, a9-14。

世界中，生命不生蕪雜之相應，故無有眾生業力之四大現象、百千煩惱等；此生命體，唯是自在、唯是無礙、唯是純美，前述內容列表之如下。

體 法 界	相 法 界	備 註
(1) 事法界	紅塵滾滾世界	唯是「識性」作主
(2) 理法界	內守幽閒世界	此二為過度階段— 理法界：自我成長
(3) 理事無礙法界	大悲願行世界	理事無礙法界：自他成長
(4) 事事無礙法界	靈性世界	唯是「真智」與「自性善根」

2、「用法界」

謂「用法界」者，屬法界之動態現象。佛法所言之生命真理，並非一死寂的荒野，實為有機之生命體。⁴¹然此真理存在之「用」，究竟為何？「用法界」如下(圖三)。



圖三：用法界圖示

⁴¹ 參閱：註 37，第三部份。

(1) 世間法界

吾人所存在的這個世間，稱「世間法界」。⁴²凡夫種性之生命，生存于此世間法界，因於「五蘊」與「六塵」之相應，從而誕生心意識的作用。又，此八識之作用，若執六塵為主，則生出「生理現象」、「物理現象」之質礙；若以五蘊為重，則生出「心理現象」、「社會現象」之執取。⁴³前者貪業盛，後者瞋業盛；前者我執重，後者法執重。若界內解脫之行者，修習對治前者生色界天，⁴⁴修習對治後者生無色界天。⁴⁵若不得界內解脫，則為三苦、四苦、八苦、無量諸苦所纏繞；於中，七情六欲、五毒、五蓋等，即謂紅塵萬尺浪也。

此世間法界中，無論依于五蘊或六塵而起之諸法，總括一切有形、無形，有為、無為，皆屬虛妄，無有真實；是故，佛陀呵棄也。一切諸佛勸離也。

(2) 淨土法界

謂「淨土法界」者，乃生命改造工程中之必然現象；蓋以世間法界之凡夫種性，欲改造生命成如來種性，豈如翻書般容易？此中，必須具備足夠的「自性善根」與「菩薩種性」；是故，未具此

⁴² 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 58 〈十地品〉：「以世界是眾生依報，虛空是世界所依故，合為『世間法界』。」見 CBETA, T36, no. 1736, p. 462, b10-11。

⁴³ 《大方廣佛華嚴經疏》卷 33 〈十地品〉：「事有麁、細。麁則外六塵境，通是一切凡夫取著境故；細謂現前立少物，謂是唯識性，亦為地前凡夫取著境故。」見 CBETA, T35, no. 1735, p. 759, a28-b1。

⁴⁴ 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》卷 82 〈離世間品〉：「斷欲界五順下分結盡，離欲界煩惱也。釋曰：『五順下分結者，一、身見；二、戒取；三、疑；四、欲貪；五、嗔恚故。』」見 CBETA, T36, no. 1736, p. 646, a3-5。

⁴⁵ 《華嚴原人論合解》卷 1：「生無色界。言無色者，謂無麁色蘊，但有四蘊心，及心所依定而住，名無色界。」見 CBETA, X58, no. 1033, p. 784, c11-12。

足夠的資糧道之前，即應先具備之。佛教界諸山長老，常勉初機學人以「發菩提心」、「多種善根」，即此之謂也。

然，欲令學人初發菩提之心，實非易事，故於經法中，常以「東方」表徵起始；且如大品《般若經》中，薩陀波崙尊者（即：常啼菩薩）於發心之始，即向東方尋求善知識（即：曇無竭菩薩）。⁴⁶此即告諸學人，于日常生活之觸事遇緣，皆發菩提心也。逮至舉手投足、耳濡目染，無非皆爲「普賢行」、「普賢境」時，⁴⁷當下即是「淨土」。此曰菩提心已成熟，皆謂「彌陀如來」；⁴⁸蓋以觸事、遇緣，皆無量覺；舉手、投足，皆無量壽；耳濡、目染，皆無量光。如此，豈非「西方極樂」乎？故云：淨土者，非外在之相，乃自證境界也。⁴⁹所謂發菩提心者，雖是點點滴滴，不成系統；但以法界宏觀，瀝

⁴⁶ 《摩訶般若波羅蜜經》卷 27〈常啼品〉：「是時，薩陀波崙菩薩及五百女人，香華寶物供養般若波羅蜜及曇無竭菩薩已，頭面禮曇無竭菩薩，合掌恭敬一面立。一面立已，白曇無竭菩薩言：『我本求般若波羅蜜時，於空閑林中聞空中聲言：「善男子！汝從是東行，當得聞般若波羅蜜。』我受是語東行，東行不久作是念：『我何不問空中聲：『我當何處去？去是遠近？當從誰聞？』』我是時大憂愁啼哭，於是處住七日七夜，憂愁故乃至不念飲食，但念：『我何時當得聞般若波羅蜜？』我如是憂愁，一心念般若波羅蜜。見佛身在虛空中，語我言：『善男子！汝大欲、大精進心莫放捨！以是大欲、大精進心，從是東行，去是五百由旬，有城名眾香；是中有菩薩摩訶薩名曇無竭，從是人所，當得聞般若波羅蜜。是曇無竭菩薩，世世是汝善知識，常守護汝。』我從佛受教誨已，便東行，更無餘念。』」見 CBETA, T08, no. 223, p. 421, a18-b6。

⁴⁷ 《華嚴一乘教義分齊章》卷 1：「一乘教義分齊，開為二門；一、別教，二、同教。初中二：一、性海果分，是不可說義。何以故？不與教相應故，則十佛自境界也！故《地論》云，因分可說、果分不可說者，是也！二、緣起因分，則普賢境界也！此二無二，全體遍收，其猶波水，思之可見。」見 CBETA, T45, no. 1866, p. 477, a13-19。

⁴⁸ 《大方廣佛華嚴經》卷 40〈入不思議解脫境界普賢行願品〉：「諸佛如來以大悲心而為體故，因於眾生而起大悲，因於大悲生菩提心，因菩提心成等正覺。」見 CBETA, T10, no. 293, p. 846, a13-15。

⁴⁹ 《華嚴經合論簡要》卷 2：「第七、明淨土權實。…… 一、阿彌陀淨土。此

此一境，終成淨土法界矣。故此寥若辰星之菩提心，不可輕忽也。匯聚而熟，自成淨土，乃至出離三界之根本因也。

(3) 緣起法界

「緣起法界」，乃生命改造工程中的核心重點，俗稱「菩薩信仰」。此一部分工程，主要在鍛練生命的交流能力、溝通能力，如何聆聽、欣賞及接納，懂得珍惜每份因緣、尊重每個生命、包容個體差異等的生命本質。世間法界中的凡夫種性，缺乏生命交流的能力。日常買賣是一種交流，贈與也能交流，然此皆屬外在物質性質；親情、友誼、愛情等，則是小部分的生命交流。文化、藝術等，雖亦能產生部分生命交流，但抑或存在其目的性及負面作用；倘能排除此一層面，將是非常美麗而偉大的生命情操。

如是，每一生命個體，皆為法界中之生命元素；此每一分子、每一元素皆可交流，古稱「感應道交」。⁵⁰此即生命因素（謂菩薩種性中的菩薩願力），發揮生命動力，與其他同等生命因素之間，相互讚美！更可以相應下階的生命因素（指世間法界的凡夫種性），進行拔濟等教化功能，此即菩薩種性中之交流本質。于此生命交流的過程中，菩薩正是轉化自己，亦即從於小我的凡夫種性（四大現象中侷限的意識我），趨向于大我的如來種性（全法界為一法身，全法身為一法界）。臻此時，方謂「天人合一」、「物我一如」。又，

為一分取相凡夫，未信法空實理。以專憶念，念相不移；以專誠故，其心分淨，得生淨土。是權未實！…… 九、唯心淨土。自證自心，當體無心；性唯真智，是實淨土！是故，《維摩經》云：『隨其心淨，即佛土淨；欲得淨土，當淨其心。』見 CBETA, X04, no. 225, p. 851, b12-p. 852, a1。

⁵⁰ 《妙法蓮華經文句》卷1〈序品〉：「眾生無機，雖近不見；慈善根力，遠而自通，感應道交故！……夫眾生求脫，此機眾矣；聖人起應，應亦眾矣！……大經云：慈善根力，有無量門，略則神通；若十方機感，曠若虛空！」見 CBETA, T34, no. 1718, p. 2, a27-b3。

此一工程目標之達成，即在緣起法界中完成其任務，遂稱此緣起法界之工程進展，乃生命改造過程中「最精彩」的核心重點。於此之前，僅屬「起鼓」的前行階段罷了。

換言之，從緣起法界的立場看，世間法界的眾生森羅行列、個個獨立、壁壘分明，彼此鬥爭、苦難頻仍、痛苦難當，此乃虛妄的不實世界。相對於性起法界之靈性世界，其生命的存在是唯一的，當中每一分子皆為獨立生命體；但又彼此鎔融、和諧相處，構成一個美好安樂的生命共同體。此一大我，乃清淨、無有雜染的純靈生命，非凡夫種性的大腦所能知之，任何世間的言詞、譬喻，皆難竟其功。此即緣起法界的大菩薩們所急之處，急於令凡夫皆轉成如來也。

（4）性起法界

「性起法界」，為生命改造工程之終極目標，此一目標並非人類大腦所能思議的範圍；其中的生命結構，唯是「真智」與「自性善根」相應之法身。⁵¹另外，於此一法界中，更存在著「三世間」的清淨、和諧與圓融。⁵²

簡言之，言「全法界」者，除涵括體法界之四法界，亦包含用法界中的四種法界；謂「全法身」者，更包括如來十身，法、報、化三身，如是森羅萬象，交參而不紊，相容又和睦，是一、是異，是總、是別，是生、是滅，是來、是去，是斷、是常。⁵³

⁵¹ 參閱：註 30、31、36、41、50。

⁵² 《大方廣佛華嚴經疏》卷 4〈世主妙嚴品〉：「若依此經，以十佛法界之身雲，遍因陀羅網無盡之時處，念念初初為物而現，具足主伴攝三世間。」見 CBETA, T35, no. 1735, p. 530, a28-b1。

《華嚴經探玄記》卷 9〈十地品〉：「有三世間：初、智正覺，二、器世間，三、眾生世間。」見 CBETA, T35, no. 1733, p. 278, c17-18。

⁵³ 《大華嚴經略策》卷 1：「夫真身寥廓，以法界合其體；包羅無外，與萬化齊

約因地凡夫而言，若能轉個別四大現象的我，而入整體生命現象，以成一分子；則此中之生命體，能引法界之全能而為用，此即行者引三昧力之大用也。又，約果地如來而言，視一切眾生皆如來，蓋為生命中完美之一分子；亦更視一切境界為如來，舉凡落葉、黃花、風聲、流水等，皆如來身也。另外，於《金剛經》中，須菩提尊者稱云：「如來說人身長大，則為非大身，是名大身」；唯此一「大身」，即「法身」也，是可意會耳。⁵⁴

（三）總結「法身」與「法界」之論

本文所提之「法身論」與「法界論」之學理，雖不見于先哲之著述，但以筆者之思想源流，乃淵源于先哲之遺緒；且先哲于古典華嚴思想中，亦一再盡力於闡述此等意含。以其時也，百廢待興，且於搜古、探玄之中，所欲建設的思想方殷，無論承繼基礎佛法中「三法印」思想，抑或傳承大乘佛教「一法印」（即：般若空性）思想，⁵⁵乃至一佛乘「唯性」之思想架構，⁵⁶已令法界宗祖師大德

其用！窮源莫二，軌迹多端；諸佛就機，一多異說。約體、相、用，略說三身；總約自、他分二受用，及與真、應。盡理而說，十身方圓。言十身者，略有二種：一、融三世間以為十身；二、如來一身自有十身。……然此十身，即佛十德；具體、具用，有應、有真。但，融無二門，故稱圓妙！」見CBETA, T36, no. 1737, p. 705, a12-21。

⁵⁴ 《金剛般若波羅蜜經》卷1：「須菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。」……須菩提言：「世尊！如來說人身長大，則為非大身，是名大身。」見CBETA, T08, no. 235, p. 751, b2-5。

⁵⁵ 中觀論派之歷史性定義，即是於大、小乘交替之過程中，提出以般若空性為主的「一法印」思想，取代了原始佛教之「三法印」思想！更以空性之妙用廣大，遂令大乘佛教之視野與境界，得以無限量、無窮盡的擴大！

⁵⁶ 就學理上言，佛教義學系統中，總有法相、三論、天台、華嚴等四大教派，專顯佛陀真理之修學。此中具三次第：一、「唯識」，詳明轉凡成聖之契理及眾生之由致。二、「唯智」，詳明轉凡成聖過程中，最重要之契機；即三昧境中之「空相」狀態，此空相狀態唯存法性，不由法相。三、「唯性」，宏觀即明法界之體、相、用，微觀詳明入法界之次第道，以及圓融道之理事互融。

們，焦頭爛額、忙碌不堪。但以中唐武宗毀佛以後，中國佛教思想發展之停滯，致令此一部分成爲千古懸案。當今，第四期佛教思想正處于啓蒙階段；傳承並完成此一「法身論」及「法界論」之學理系統，乃吾人之首要使命、任務也！⁵⁷

法身論與法界論的提出，乃歷代祖師探索佛陀真理整體架構之宏觀性總結，此即古典華嚴思想樞要。歷代祖師在印證佛陀真理的當下，每每描述其境界，有動、有靜，有總、有別，然卻散落于每人的性格之中；華嚴諸祖亦經其歷，加以總結，方有一心法界、一真法界，及法身之探討也。如今筆者不揣鄙漏，將之演義、匯聚以成斯文，目的即在揭示行者，對於佛陀真理應具完整之認知。如此，方知各宗、各派之奮力，實乃何種向度，抑或哪種層次？否則，狂慧者滿口經論，卻皆雜訊，蕪雜而不成系統；自誤尙屬業力使然，倘若誤他，豈非大不幸也？爲破除雜訊之干擾，致令行者能儘快進入狀況，導心靈於正途，覺眾生於彼岸。是故，華嚴諸祖乃于「法界」及「法身」方面，多有著墨也。

法身論與法界論，係爲佛陀思想之最終極標的，是故分判于華嚴會上，而非鹿苑會上。又，此二論，即是華嚴思想之總綱。以具此極終架構之燈塔的存在，慈航方不迷失在于生死大海；更以法身及法界之論的完成，佛法思想的完整性，即可全然釋出，而華嚴思想之標竿，亦昭然若揭。以是之故，法身論暨法界論者，乃第四期佛教思想⁵⁸之重戲也。

總之，于此二論中，非但論及佛境界，更有成佛以後的人生態

簡言之，「唯識」者，多述說三界內、三昧外的領域。「唯智」者，闡釋三界外、三昧內之範疇。「唯性」者，乃不出三界（昧）、不入三界（昧），常在三界中、常在三界外之境界。

⁵⁷ 參閱：註 22。

⁵⁸ 參閱：註 22。

度；此外，尙論及如何成佛，乃至入法界之由徑也，⁵⁹於入法界的途徑中，能（轉識成智）、所（捨識用根）雙關，技術面（定）、工程面（慧）並舉，三世間（智正覺、器世間、眾生世間）並進，內聖、外王兼顧，因、果同時。諸如此等，非但可循序漸進而行入（聖解脫次第道），抑或可一超直入而頓入（普賢乘圓融道）；⁶⁰更可由各方面入手（具足八萬四千法門），且皆可達終極之目標也。此乃展開法身、法界二論之要義耳。

四、「真理觀」與「成佛觀」

緣于前述，筆者稱華嚴會上的華嚴思想，為「真理觀」；而鹿苑會上的佛教思想，則為「成佛觀」。換言之，真理觀著重于果地真理的存在，及其存在之體、相、用；成佛觀，則重在因地凡夫種性的轉化過程，以至成佛。此中，鹿苑會上的成佛觀思想，尤以《妙法蓮華經》最顯突出；依據此經而立之宗派，史稱「天台宗」或「法華宗」。而，依循華嚴會上的真理觀思想，所立之宗派，即稱「華嚴宗」或「賢首宗」。以此二宗思想自有重疊、交鋒之處，有同、有異，故史上多所爭論，⁶¹然此並非本文探究之範圍。

本文所探討之真理觀，係自「果地」言真理的存在本質，以及由果地上觀「凡夫種性」轉入「如來種性」的康莊大道；又，此大道如何而能一超直入，不假他悟，此即華嚴思想給予因地行者的最大慈悲。而成佛觀，則就「因地」言真理存在的事實（即：露地大白牛車也），以及因地人何以具足種種成佛的「必要條件」與「充分條件」，⁶²乃至是成佛道路上之各階次第風光。

⁵⁹ 參閱：註 13、37。

⁶⁰ 參閱：註 37。

⁶¹ 參閱：註 15。

⁶² 因地行者所進行的次第道，常以「止觀雙運、定慧等持、福慧雙修」自勵；實則以「定、止、停心」為前提，而以「觀、慧」為生命成長之動力。前者

（一）真理觀

謂「真理觀」者，其實可視為佛教之本體論，以其直顯真理的存在，及其存在之體、相、用。以其唯論真理之存在與本質，是以能于行法之真理指標上，起到如燈塔之作用；然而，關於行者之培訓方法等，則多未具體涉及。又，以其為本體之示現，唯法身等諸大山王（即：善根深厚之大龍菩薩們），始能直契諸佛本懷，逕登性海。⁶³

是故若欲介紹《華嚴經》（謂：根本大經）中的無量法門，予此世間法界之眾生，則「眷屬經典」乃其所必須也。倘眷屬經典有所不足者，再佐以各部論藏；若又不足者，則再施之以律藏。換言之，眷屬經典等三藏十二部，實乃述說鹿苑會上之成佛觀思想，此謂「方法論」也！又此等成佛觀之經論，雖屬修行層面之資糧、技巧、次第、加行等詮釋，然其重點皆在補述「根本法輪」⁶⁴所未論及者！

（二）成佛觀

關於「成佛觀」之方法論，此中具含兩門，即「工程面」與「技術面」；茲分別陳述于后。

乃必要條件，後者為充分條件。簡言之，次第道乃以「證得空性」為必要條件，其前行資糧基礎，以及各類加行等，則屬「充分條件」。

⁶³ 參閱：註 11。

⁶⁴ 《華嚴經探玄記》卷 1：「唐吉藏法師，立三種教，為三法輪。一、根本法輪，即《華嚴經》，最初所說。二、枝末法輪，即小乘等，於後所說。三、攝末歸本法輪，即《法華經》，四十年後說迴三入一之教。具釋如彼。」見 CBETA, T35, no. 1733, p. 111, b1-5。

1、工程面

「工程面」中，如《地藏本願經》除描述世間法界之苦狀，更揭示出離之根本因即在「菩薩種性」上，故勸此土眾生廣發大願心，度盡苦難眾生。⁶⁵又，如《彌陀經》即陳述淨土法界之存在乃十方諸佛所公認；另，以世間法界之苦狀，倘能發起菩提心，亦為十方諸佛所公認也！⁶⁶

2、技術面

「技術面」中，如《地藏經》言廣設方便、普度眾生，故戮力於實踐此菩薩大願，即在錘鍊菩薩種性，並可培養無量無邊的菩薩種性功德。⁶⁷又，如《彌陀經》中所云「執持名號」或「一心不亂」

⁶⁵ 《地藏菩薩本願經》卷1〈忉利天宮神通品〉：「地藏菩薩摩訶薩，於過去久遠不可說不可說劫前，身為大長者子。時世有佛，號曰師子奮迅具足萬行如來。時長者子，見佛相好，千福莊嚴，因問彼佛：『作何行願，而得此相？』時師子奮迅具足萬行如來告長者子：『欲證此身，當須久遠度脫一切受苦眾生。』……時長者子，因發願言：『我今盡未來際不可計劫，為是罪苦六道眾生，廣設方便，盡令解脫，而我自身，方成佛道。』以是於彼佛前，立斯大願，于今百千萬億那由他不可說劫，尚為菩薩。」見CBETA, T13, no. 412, p. 778, b8-18。

⁶⁶ 《佛說阿彌陀經》卷1：「如我今者，稱讚諸佛不可思議功德；彼諸佛等，亦稱說我不可思議功德，而作是言：『釋迦牟尼佛能為甚難希有之事，能於娑婆國土五濁惡世——劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁中，得阿耨多羅三藐三菩提，為諸眾生說是一切世間難信之法。』舍利弗！當知我於五濁惡世，行此難事，得阿耨多羅三藐三菩提，為一切世間說此難信之法，是為甚難！」見CBETA, T12, no. 366, p. 348, a18-26。

⁶⁷ 舉凡《地藏經》末品七大功德、二十八功德，及堅牢地神讚歎地藏之十大功德等，均皆屬之！《地藏菩薩本願經》卷2〈囑累人天品〉：「若現在未來，天龍鬼神，聞地藏名，禮地藏形，或聞地藏本願事行，讚歎瞻禮，得七種利益。」見CBETA, T13, no. 412, p. 789, c19-24。《地藏菩薩本願經》卷2〈囑累人天品〉：「若未來世，有善男子、善女人，見地藏形像，及聞此經，乃至讀誦，香華飲食、衣服珍寶，布施供養，讚歎瞻禮，得二十八種利益。」見

者，實為技術面之典型代表。⁶⁸

技術面強調之重心，即是「心法」。心法之要，即在「降伏其心」、「護念其心」。至於「如何稱佛名號，以致于一心不亂？」、「如何執持名號，以降伏其心、護念其心？」，乃至「如何以一心不亂來稱佛名號？」，此等均已涉及專業修行的指導領域，非是單一論文所能承載。

真理觀與成佛觀的思想範圍，確實有很多相互重疊的部分；但以「思惟模式」之結構性差異，故於兩大思想系統申論之同時，遂產生某種程度的出入！論者自不需要排比等次之高低，唯須認清此中之差異，乃源自「因地」或「果地」之立場有別即可。倘若堅持等第高下，論者已然自迷于中，其論何有價值耳？此中，尤其以標榜賢首宗或天台宗的諸論家們，每每自迷其中而大言不慚矣！是可鑒也！

五、結語：新古典華嚴思想的展開與第四期佛教思想之合流

古典華嚴思想中，杜順和尚乃一位關鍵性人物，其詮釋之「法界三觀」論述中，實乃將中國佛教思想，大略劃分為三個階段，亦即：

一、將佛世時期之「三法印」思想，轉為「一法印」（即：般

CBETA, T13, no. 412, p. 789, c5-19。《地藏菩薩本願經》卷 2〈地神護法品〉：「世尊！我觀未來及現在眾生，於所住處，於南方清潔之地，以土石竹木，作其龕室。是中能塑畫，乃至金銀銅鐵，作地藏形像，燒香供養，瞻禮讚歎。是人居處，即得十種利益。」見 CBETA, T13, no. 412, p. 787, a23-b2。

⁶⁸ 《佛說阿彌陀經》卷 1：「若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂。其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。是人終時，心不顛倒，即得往生阿彌陀佛極樂國土。」見 CBETA, T12, no. 366, p. 347, b10-15。

若空性)思想：此即「真空絕相觀」，乃「第一期原始、部派思想」轉入「第二期大乘思想」。

二、將一法印之「空性」思想，轉為「人性」思想：此即「理事無礙觀」，乃「第二期大乘思想」轉入「第三期真言密教思想」。

三、將「人性」思想，轉為「生命情操式」(人情味)思想：此即「周遍含融觀」，乃第三期思想建設之中軸線，遂有關於「法身」與「法界」之思想探討。又此二論之系統化工程，正是「新古典華嚴思想」所應當承續的責任與使命。亦即轉入新時代「第四期佛教思想」之最佳時機。此一劃分法，淵源於杜順和尚，⁶⁹乃華嚴宗人對於中國佛教思想發展史之階段性分判標準；且亦符合印度佛教思想史的發展軌跡，⁷⁰亦即：

第一階段「三法印」思想，即第一期「原始、部派佛教」思想。第二階段「一法印」思想，即第二期的「大乘佛教」思想。第三階段「人性」思想，即第三期的「怛特羅密教」思想。

人類歷史上，關於思想史的階段式劃分法，皆可因學者提出之論證而定位。本文所提列者，僅為一種輪廓式的概念，雖未足以成為定論，然卻可多加以運用！此中，新時代的華嚴思想，自今而後不以「期」或「階段」命名，乃直呼「新古典華嚴思想」之發展。然于中國佛教思想之發展史上，則沿用「第四期佛教思想」之稱，致令二者有所區別，且能傳承歷史之餘緒。

於古典佛教思想中，無論是華嚴會或鹿苑會的尊宿大德，普遍致力於思想建設，其目標即在「佛境界」之呈現。逮至盛唐，可謂已達中國古文明之巔峰狀態；然而，中唐武宗毀佛以降，佛教思想

⁶⁹ 《註華嚴法界觀門》卷1：「有杜順和尚，歎曰：『大哉法界之經也！自非登地，何能披其文，見其法哉！吾設其門以示之，於是著法界觀，而門有三重：一曰、真空門，簡情妄以顯理。二曰、理事無礙門，融理事以顯用。三曰、周遍含容門，攝事事以顯玄。使其融萬象之色相，全一真之明性，然後可以入華嚴之法界矣！』」見CBETA, T45, no. 1884, p. 683, b20-26。

⁷⁰ 參閱：註22、56。

發展停滯，遂致無以爲繼。古典佛教思想之建設，雖是傾向于思想、理論及架構之建置，但對於人生方向之指導、民族文化之交流、人類族群之融合，以及社會基層之教導等，皆發揮了極大的作用。

值得一提者，即佛法深入社會、關心民瘼，解決人生的疑惑及人性暗藏的恐懼，對於安撫流浪的人性與靈性，皆起到決定性的療效。因此，稱宗教爲一切文化思想之源頭，乃人類靈性之產物，勢不可廢也。然時至今日，西方主流文明之普世價值觀，並非如此；反倒訴求外在的物質、欲望等，遂致喪失人性、輕蔑人性。如是強調物欲之發展，即便影響佛教生存的基本條件，加以佛教道場破毀、僧團破滅、僧伽教育之缺如等，佛教與僧團皆不再對社會起到積極性的建設作用。

因此，無論「新古典華嚴思想」之發展也好，「第四期佛教思想」之展開也罷，勢必要改弦易轍，不能再消極地停滯于思想建置之層面，更應當運用僧伽對生命真理的體驗，於架構佛教思想系統之同時，透過「理、事無礙」法界的運作，同步建置一套淑世之標準制度，以令三世間皆得圓滿。換言之，非但于「智正覺世間」中，展望佛法之不可思議，更將展現佛法于「器世間」與「眷屬世間」的雄厚實力；從而共建此世間法界之大同盛世，以及和諧完美的人間天堂。

參考文獻：

佛教藏經或原典文獻

- 《摩訶般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no. 223。
- 《金剛般若波羅蜜經》。CBETA, T08, no. 235。
- 《大方廣佛華嚴經》(六十華嚴)。CBETA, T09, no. 278。
- 《大方廣佛華嚴經》(八十華嚴)。CBETA, T10, no. 279。
- 《大方廣佛華嚴經》(四十華嚴)。CBETA, T10, no. 293。
- 《佛說阿彌陀經》。CBETA, T12, no. 366。
- 《地藏菩薩本願經》。CBETA, T13, no. 412。
- 《尊勝佛頂脩瑜伽法軌儀》。CBETA, T19, no. 973。
- 《妙法蓮華經文句》。CBETA, T34, no. 1718。
- 《華嚴經探玄記》。CBETA, T35, no. 1733。
- 《大方廣佛華嚴經疏》。CBETA, T35, no. 1735。
- 《大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔》。CBETA, T36, no. 1736。
- 《大華嚴經略策》。CBETA, T36, no. 1737。
- 《新華嚴經論》。CBETA, T36, no. 1739。
- 《略釋新華嚴經修行次第決疑論》。CBETA, T36, no. 1741。
- 《法華論疏》。CBETA, T40, no. 1818。
- 《十二門論宗致義記》。CBETA, T42, no. 1826。
- 《大乘起信論義記》。CBETA, T44, no. 1846。
- 《華嚴一乘教義分齊章》。CBETA, T45, no. 1866。
- 《華嚴一乘十玄門》。CBETA, T45, no. 1868。
- 《修華嚴奧旨妄盡還源觀》。CBETA, T45, no. 1876。
- 《註華嚴法界觀門》。CBETA, T45, no. 1884。
- 《天台四教儀》。CBETA, T46, no. 1931。
- 《華嚴經合論簡要》。CBETA, X04, no. 225。
- 《華嚴經行願品疏》。CBETA, X05, no. 227。
- 《圓覺經大疏釋義鈔》。CBETA, X09, no. 245。
- 《法華經要解》。CBETA, X30, no. 602。

華嚴學報創刊號（民國 100 年）

講座論文：海雲繼夢-華嚴思想的承先與啓後

《華嚴一乘教義分齊章義苑疏》。CBETA, X58, no. 995。

《賢首五教儀開蒙》。CBETA, X58, no. 1025。

《賢首五教斷證三覺揀濫圖》。CBETA, X58, no. 1026。

《華嚴原人論合解》。

中文專書：

海雲繼夢《華嚴學導論》。台北，空庭書苑，2009。

海雲繼夢《賢首宗付法師資記》。台北，大華嚴寺，2009。

